学术专论

个人·地方·总体史
——以晚清法云和尚为个案的思考

余新忠

［摘要］本文通过晚清时期笔者的一位在京城有一定书法声名的族人（浙江昌化人）法云和尚故事的钩沉，对如何认识民间传说以及如何让微观史和地方史研究走向总体史提出了自己的看法。认为，民间的传说未必全然无据，而正式的文献记载也不见得全然可靠，传说或口述，固然不可尽信，但也一定不能忽视作为钩沉史实线索的意义。从地方的案例中，我们不仅可以观察到一个时代生活的日常性，而且也可能藉由对社会的相关网络，也即日常生活舞台和背景的方方面面的探究，来分析概括出一个时代和地区中人们生活的“常识”，并从“常识”来透视和捕捉一个区域乃至国家的时代风貌和特性，使地方与微观史研究达致总体史或全面史的目的。

［关键词］法云　民间传说　日常生活　地方史　全面史
［中图分类号］K252　［文献标识码］A　［文章编号］1002－8587（2014）－03－0092－15

笔者族中有位先辈叫法云，是晚清的一位僧人。在我家乡，有不少关于他的传说，在当地乡民的心目中，他是一位在京城都有影响的高僧。然而，若放眼全局，则又不能不说他是一个微不足道的边缘小人物。现在提笔意欲写下他的故事，当然不只是因为他是我的族人，或者作为历史工作者，有宣扬乡邦历史文化的冲动，比较重要的缘由可能还是，在探求法云的故事由传说而逐渐成为“历史”的过程，促发我去重新思考地方社会的民间传说；不仅如此，法云的生活场所纵跨相隔数千里的浙江昌化和京师两地，以一介微末之士却屡屡进入当时诸多京城的达官贵人的视野，也让我觉得通过对法云故事的钩沉，或将有助于我们更好地认识和理解当时的日常生活世界和时代性，更精细地思考地域与地域、人与人之间的关系。

钩沉一位家乡族人的故事，无疑可归入地方或区域研究的范畴，而探究边缘小人物，自然亦可被视为“微观史”的一部分。[①]无论是区域史还是微观史，大概都希望破除以往聚焦于上层与精英、政治与经济以及发展与进步的“宏大”叙事，而呈现具体的、个性化及具有日常社会性的“具象”历史。这类的研究，虽然在当今的史学界，越来越受到欢迎，但无论中外，似乎都

［收稿日期］2014－03－25
［作者简介］余新忠（1969—），男，南开大学中国社会史研究中心暨历史学院教授，天津 300071；yuxinzhong@ nankai. edu. cn
［基金项目］本文为教育部人文社科重点研究基础重大项目“清代的日常生活”的阶段性成果。

① 关于西方的微观史学研究，可以参阅格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，何兆武译，山东大学出版社，2006 年，第 105—222 页；徐浩、侯建新：《当代西方史学流派》（第二版），中国人民大学出版社，2009 年，第 476—182 页。

会遭遇流于细碎、断片或饾饤的讥评。[①] 毫无疑问，但凡受过专业训练的历史研究者，应该都不希望自己的研究就事论事，就个案而个案，就地方而地方，而往往会努力引入整体史的视野，将自己探究的地方和案例置于较大的区域、全国乃至世界的历史文化背景中来讨论。然而这种结构式的处置，真的可以让自己呈现的历史片段最终成为整体历史拼图的一部分吗？或者说，自己以及他人（即便是具有整体视野）努力呈现的历史片段，最终有可能成功地拼成一幅整体的历史图景吗？我想答案至少是不乐观的，甚至是不可能的。[②] 既然如此，那我们从事这类微观、个案的研究，目的又何在呢？又该如何去面对前述的讥评呢？族人法云的故事，[③] 或许可为回答以上问题，提供一些有益的思考。

一、传说中的法云

笔者的家乡在今日的浙江省临安市昌化镇石铺村，在清代则为浙江省昌化县一都紫源庄。[④] 紫源庄在县治东北方向，是沿山溪分布的一个狭长型的村庄，最近处与县城仅一岭之隔，最远者约有十里之程。昌化县自唐初建县以来，绝大多数时间均为杭州所辖，清代属杭州府。[⑤] 虽然当时杭州为天下繁盛之地，但东距杭州约 100 公里的昌化，则是该区域的一个不起眼的末邑小县，无论从人口、经济、文化等诸多指标来看，昌化在当时的杭州所辖九县中，大都叨陪末座。[⑥] 明代万历时昌化的县学教谕章允升曾言："夫昌，小邑也，路当徽浙之冲，民乏鱼盐之利，瘠畦荒垅，抵吴中一富家之产耳。"[⑦] 不但与同属杭州的钱塘、仁和、海宁等大州县不可同日而语，就是与周边的新城、于潜等县相比也稍有不如。

昌化向称"九山缺水一分田"，地形上属于丘陵山地，人口密度不大。[⑧] 笔者从小居住的村庄，现在的居民，有很大一部分是太平天国战争以后从东阳、浦江、义乌等浙东地区迁居而来的，不过余氏至少在 19 世纪时，已算是土著。[⑨] 既是土著，自然会有宗族组织，在我的童年时代，常听先父说起附近的某个村落和"街上"（即当时的昌化县城）都有余氏的祠堂，而且也有族谱，但这些在后来都已销毁，至少到我记事时，都已经荡然无存。另外也因为是土著，自然会

---

① 对于年鉴学派第三代的微观史等方面的研究，法国历史学家多斯曾有激烈的批评，认为其放弃了整体史观，导致了历史学的"碎片化"。参阅弗朗索瓦·多斯：《碎片化的历史学：从〈年鉴〉到"新史学"》，马胜利译，北京大学出版社，2008 年，特别是第 153—232 页。

② 关于西方对整体史的质疑，可以参阅斯特凡·纳尔丹主编：《历史科学基本概念词典》，孟钟捷译，北京大学出版社，2012 年，第 144 页。

③ 族人和专业历史学者，这双重身份之间似乎天然就存在着某种内在的紧张，对于家族或地方的文史编纂者来说，彰显家族或地方的荣光乃是其不言而喻的自然情感，而专业的历史学者对家族或地方历史文化介入，从他们的角度来看，恐怕不无"刨祖坟"的意味，因为任何光荣伟大的家族和地方历史，在历史学者的笔下，都可能变得黯然失色，甚至子虚乌有。针对这种紧张，我必须说，长期的历史学专业训练，似乎已经让自己前者的身份感至少在提笔撰文时已完全淡出。

④ 道光《昌化县志》卷 2《舆地 · 乡镇》，《中国方志丛刊》华中地方第 594 号，成文出版社有限公司，1983 年，第 89—90 页；民国《昌化县志》卷首《山川疆域旧图》，《中国方志丛刊》华中地方第 184 号，成文出版社有限公司，1974 年，第 30 页。

⑤ 民国《昌化县志》卷 1《舆地 · 沿革》，第 1 册，第 42—45 页。

⑥ 参阅拙稿：《清前期浙西北社会、经济和文化发展的三个层次》，《铁道师院学报》2001 年第 1 期。

⑦ 民国《昌化县志》卷 16《艺文 · 记 · 重建县署记》，第 1218—1219 页。

⑧ 笔者曾考察过乾隆中期杭州府各县的人口密度（每平方公里的人口数），即海宁 627 人，钱塘和仁和 583 人，余杭 188 人，新城 128 人，于潜 93 人，临安 76 人，昌化 73 人。（参阅拙作：《清前期浙西北基层社会精英研究》，南开大学硕士学位论文，1997 年，第 8—13 页。

⑨ 应该与此有关，在我记忆中，村中余姓人家的成分都不太好。

比新来的移民有较多祖上“光荣历史”，记得先父曾说过余家的祖上曾出过御史，墓地就在离我家二三里地的另一个自然村中，但年代久远，具体情况谁也说不清了。① 除此之外，另外两位晚近的先辈则多为族人乃至乡民津津乐道。一位是晚清中过秀才，病逝于1960年代的石青先生。另一位就是本文的主角法云和尚。今天若去访问乡民，大凡先父那辈人（70岁以上），大概都能说出他是一位写得一手好字，在北京当和尚的乡人。在我离开家乡之前，经常会听先父谈到这位和尚，而话头往往跟我家祖屋中堂曾悬挂的一幅字画有关。据说那幅字画中间是画着一条乌龙，两边则是对联，画的作者不详，对联则为翁同龢所书。② 这幅字画在文革破四旧时，父母主动交出去让革委会烧了。根据祖上的说法，这幅字画是法云从北京捎回来的，先父和乡人似乎也都知道翁同龢的显赫地位，说他是皇帝的老师。还说，法云和尚先在本地河桥的一个寺庙出家，后来不知怎么就到了京城，当了大寺庙的方丈，因为字写得好，很多达官贵人都争相跟他交往，还当了翁同龢的代笔。我家曾有帝师的手迹，这让我当时感觉很自豪，但也为无缘见到而感到可惜，同时又产生了一些问题，比如那幅画是谁画的呢？既然法云是翁同龢的代笔，那么，那幅对联究竟是翁同龢的亲笔，还是法云的代笔呢？法云和尚又是怎么去的北京，怎么认识这么大的官的呢？不过诸如此类的问题，从父辈那儿，都无法得到明确的答案。记得遇到这类的问题，父亲跟我说的最多的一句话就是，“那怎么晓得呢！”并说我是“打破茶瓶问到底”。

虽然经法云捎回的字画已经灰飞烟灭，不过法云的遗迹也并没有全然消亡，1980年代，我家改建老屋，在去除了原来外墙上文革期间刷上的标语后，发现大门门首还题有“斯干衍庆”四个字，村里的老人告诉我们，这是法云和尚的手迹。③

在我记忆中，我从父辈那儿得到有关法云的信息，也就如此而已。由于家乡晚近并未出现过什么有文字传世的文人，而且宗族体系也早已荡然，故而民间并未留下任何有关法云的文字记录。不过这并不影响他的故事通过口耳相传留在了族人和乡民的记忆中。法云是个背离家族和乡里的出家人，而且远在数千里之外的京城，但从现在其在乡民中的口碑便不难想象，他在外面的“辉煌”经历似乎并未被遥远的距离所隔绝，也一定为当时的族人和乡亲所津津乐道。虽然随着时间的推移，他的故事已只剩下并不连贯的梗概，既不具体，也不完整，但这并不妨碍乡民的确信，就像在我童年的记忆中，尽管他的故事留有很多没有答案的疑问，但无关“真实”与否。

二、从传说到历史

从地方社会的角度来说，以上有关法云故事无疑属于乡土历史的一部分，然而从专业的角度来看，由于其并无任何文字资料或历史实物做支持，这样的故事只不过是传说而已，至多也只是“口述历史”。关于这一传说的“真实性”，尽管在我年纪尚幼之时，并不是问题，不过随着自己年龄的增加，知识的日渐丰富，渐渐地了解了家乡和京城的巨大反差以及翁同龢在历史上的显赫

---

① 据县志记载，明初确有一位叫余敏的人当过山东道御史，其墓在方志中也有载，称其在下冲章村，县东十里。（康熙《昌化县志》卷8《人物志·业绩》、卷9《事类志·古迹》，殷梦霞选编：《日本藏中国罕见地方志丛刊续编》，第5册，北京图书馆出版社，2003年，第422—423、553页）跟父亲说的位置基本一致。

② 我老家的邻居，现年79岁的吴东清伯伯还能记得这幅对联的大部分字句。2013年2月9日晚，我在回乡拜访他时，向我叙说了他所记得的内容：“内史书成兰绪帖，□□□□辆川图。”其中的内容不无疑问，特别是辆川图（当时吴伯伯特别指出是带车字旁的辆）很让人怀疑是否应为辋川图。后经查证，雅昌拍卖行曾于2013年12月19日拍卖了一幅同样内容、由清末书法家陆润庠所书的作品（网址：http：//auction.artron. net/paimai－art5043150227/，发布日期不详，访问日期：2014年5月7日），可知吴伯伯误将“渚”误为“绪”，“辋川图”误为“辆川图”。其完整内容应为：“内史书成兰渚帖，右丞诗入辋川图。”

③ 这幅字是由哥哥当时摹写下来的，其中最后一个“庆”当时字迹已经模糊，摹写可能有些失真。

地位后，不由得开始对这一传说的真实性产生了怀疑，特别是自己还走上了专业历史学学习和研究之路，专业的考据精神和“层累的古史造成”说的启示，更让我对这类传说充满警觉和疑虑。虽然我并不怀疑法云的存在，也知道家里曾有一幅字画不会有假，但总觉得，父辈有关法云在京城的“辉煌”经历的说法多半是对家族历史的一种不自觉的美化，我不太相信他会是贵为帝师的翁同龢的代笔，甚至怀疑他是否会跟翁有什么正式的交往。而那幅字画，即便真的是法云所捎来，也很有可能是他伪托翁之名的赝品。

不过多少出乎我意料的是，随着自己在历史研究道路上的不断前行，这样疑虑反而逐渐消解了。笔者在搜集和阅读史料的过程中，几次意外地看到文献中有关法云的记载，逐渐让我意识到，家乡有关法云的传说，可能并不虚幻，并激发了我专门探究这一问题的兴趣，通过全面搜集相关资料，最终促成了这一故事从“传说”到“历史”的转变。

最早接触到法云的记载是在研究生阶段，当时笔者正在从事“浙西北基层社会精英”的研究，在阅读民国《昌化县志》时，看到了有关法云的传记，内容如下：

> 法云禅师，一都紫源庄人，姓余氏。幼业儒，二亲既殁，厌弃尘俗，出家于邑南石室寺。旋携瓶钵远游，流寓京师夕照寺。讲《法华》外，专习钟王，后以楷法名噪中外，洛阳为之纸贵，一时王公大臣争与之交游，而师处之淡如也。定慧禅空，飘然物外。享寿八十六岁。①

看到这条记录，让笔者当时颇为兴奋，因为它似乎证明了我小时候听到的传说确有根据，自己的族人不仅字写得好，而且还俨然是一位得道高僧。但又不免依然疑虑，因为该传记的后面，注明出处为“新增”，表明其信息当是民初的方志编纂者采访所得，这依然只是地方社会对地方名人流传事迹的一种记录。如果没有其他的文献相佐证，那也只能证明，法云确实去了北京，并在那里做和尚，而且家乡流传有其在京城“风光无限”的传说，不过却无法确认他在外的“辉煌”是否属实。另外传记中也并未特别提到翁同龢，这让我进一步怀疑有关翁氏代笔的传说是否存在。

然而，前些年笔者在阅读震钧的笔记《天咫偶闻》时，无意中看到的一条资料，促发我开始重新思考以往一味怀疑的态度。在该笔记中，有一条有关夕照寺的记载谈到：

> 夕照寺，为东南城寺院之最整洁者。殿壁画松及“高松赋”，今皆无恙。人传松为陈松绝笔，信然。即左壁王安国之书，壁高丈余而行款端若引绳，亦不易也。寺僧法云以能书名。其人本不识字，常往来于贺云甫尚书寿慈第，睹尚书作书，忽有所悟，遂能自运。尚书奇之，指授笔法，且聘为代笔，一时书名大噪，求者接踵，有铁门限之风。然胸既无书，目又无帖，遂流入甜熟一路矣。②

这里记录的法云，虽然形象与方志中的记载差别很大，但从中亦不难看到，家乡传说基本的内容大致确有根据，特别是关于代笔的记载，虽非翁同龢，但贺寿慈同样地位崇高（尽管后来不像翁那么有名）。这也激起了我进一步去看看翁同龢留下的文字中究竟是否有有关法云记载的兴趣，经过翻检，我发现《翁同龢日记》从光绪十年到二十年的十一年间，居然有 12 条有关与他交往的记录，颇出乎我的意料。这让我感到，之前自认为立足专业精神而产生的怀疑似乎并不见得一定有道理，不仅传说未必像自己以往认为的那样不可靠，而且历史的实际状貌可能也较我们一般想象的更为复杂。于是我决定对法云的故事一探究竟。

---

① 民国《昌化县志》卷 14《人物 · 仙释》，第 1075—1076 页。

② 震钧：《天咫偶闻》卷 6《外城东》，北京古籍出版社，1982 年，第 137 页。

三、夕照寺与法云

经过多方搜索，可以发现，现存有关法云的记载大都出现在方志、笔记、诗文集和日记等文献中，而且基本多与夕照寺相关，故而在钩沉法云的史迹之前，还是先来看看夕照寺的历史概貌。

1、北京夕照寺概况

夕照寺是一座位于北京广渠门外的寺院（现址为东城区夕照寺中街 13 号），因无留下相关的碑刻资料，清代的人即已不知其确切始建年代。清中期的王启淑在《水曹清暇录》中尝言："夕照寺在崇南坊，前明所建，本朝修葺，然无碑记可考。今为寄顿旅榇之场矣。"① 差不多同时代的吴长元亦言："夕照寺，在万柳堂西北，创建年月无考。……据赵吉士育婴堂碑记云：夕照寺，顺治初已圮，仅存屋一楹。盖其来久矣。雍正间，文觉禅师元信尝退居于此。殿宇修洁完整。乾隆间，地藏殿两墙，左为王安昆书高松赋，右为陈寿山画双松，皆一时名笔。"并在这段文字后作按语道："东南寺院多停旅榇，故旧址重新，颇为宏敞，夕照、南台，是其最著者也。"② 从以上记录可以看到，夕照寺清初已遭损毁，雍正后重建，主要为寓京人士寄顿旅榇的场所，规模颇为宏敞。始建年代虽已无可考，但一般认为是在明代。民国时期（1928）调查认为其建于万历年间，③ 不过，据何孝荣引《明一统志》记载可知，夕照寺与其他城南诸寺"俱宣德、正统年间建"④。

该寺的规模虽然现在已很狭小，不过民国年间，仍然还保留着当初的宏敞气象，1928 年的调查称：

> 本庙面积约二十余亩，殿房共一百零八间：附属义地八亩，位于四块玉地方；枯骨地十五亩，位于五里屯；余地十二亩，位于本庙外左右；瓦房三间，位于外三区四块玉地方。管理及使用状况为本庙除殿堂及自用房外并停灵棍。庙内法物有释迦牟尼、文殊、观音、大悲、韦驮、十八罗汉、达摩、接引佛、文昌、关圣，均系木像，共二十七尊，铁钟一个，鼓一个，铁香炉十八个，铁磐两个，木鱼一个，另有树四十余株，石碑一座，砖井两眼。⑤

庙内房屋 100 余间，占地总面积 50 余亩，其规模无疑已相当可观。道光年间成书的《鸿雪因缘图记》也曾对其规模有所描述，书中"夕照飞铙"的图画显示，当时该寺在山门所演的《飞铙经》共有九位和尚参与。而图后的说明则指出，当时京城东南一带，万柳堂和法塔均成败落之象，"荒寂殊甚，唯夕照寺尚完整"。演出"妙音法曲，恍若步虚"。出演的寺僧"均披织龙袈裟，持铙者飞舞盘旋，能传师教"⑥。

从上述记载可知，在清代中后期，夕照寺是北京城东南非常重要的寺庙，不仅整洁，而且寺庙的占地面积和寺僧人数均颇为可观，为城东南最著者之一。

由于缺乏最初建寺的记录，现有笔记和方志中有关夕照寺的记载，均未谈及其最初的来历。李其威在 1980 年代曾采访了该寺的末任住持秀泉，根据秀泉的说法，他是法云的徒孙，而夕照寺为浙江昌化县澄济寺的下院。⑦ 这就是说，尽管当时无论京师还是浙江的方志等文献，均未述

---

① 汪启淑：《水曹清暇录》卷 15，杨辉君点校，北京古籍出版社，1989 年，第 232 页。
② 吴长元：《宸垣识略》卷 9，北京古籍出版社，1983 年，第 170 页。
③ 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，中国档案出版社，1997 年，第 135 页。
④ 何孝荣：《明代北京佛教寺院修建研究》，南开大学出版社，2007 年，第 617—618 页。
⑤ 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，第 135 页。
⑥ 完颜麟庆著，汪春泉等绘：《鸿雪因缘图记》第三集，浙江人民美术出版社，2011 年，第 890—893 页。
⑦ 李其威：《夕照寺今昔》，全国政协北京市崇文区委员会编：《文史资料选刊》第 7 辑，崇文区政协文史资料征集委员会，1989 年，第 17—20 页。

及夕照寺与澄寂寺的关系，但庙里的僧众仍流传着其老庙的信息。不过从李其威的文章透露的信息来看，秀泉的回忆似乎并不可靠，[①] 而夕照寺为昌化寺庙下院的说法，倒是确有根据，我们可以从清代的一些诗文中得到证实。乾隆五十七年（1792），杭州文人余集在一首悼念夕照寺僧宗一的诗中写道："卓锡金台下，传衣石室边"，并在该句诗后注解道："本昌化石室寺僧。"[②] 这表明法云并不是第一个从石室寺出家后到夕照寺为僧的，石室寺和夕照寺显然有不一般的关系。而 19 世纪中期，曾随父亲仕住、在昌化生活多年的山阴人陈锦则在多首与昌化举人方登俊（字在卿）唱和或纪念他的诗中，谈到石室寺与夕照寺的关系。方登俊是道光乙亥（二十年，1840 年）科的举人，[③] 与陈锦是在昌化时的旧识，后流寓京师，就在夕照寺落脚。咸丰初，陈锦在京城夕照寺与方登俊唱和时，作诗写道："家山香火今何在，拄杖曾探石室不。"并在这句诗后注称："夕照为昌化石室寺分支"[④]。从该诗的整体来看，这句诗所说当为当时夕照寺的住持云岩，由此不仅可以明确得悉夕照寺为石室寺之分院或下院，而且介于法云和宗一之间的云岩和尚也来自昌化的石室寺。十八年后，陈锦再次来到夕照寺，此时"在卿与僧云岩并卒于寺"，他颇为感伤，遂赋诗两首，其中言："莫对阇黎谈石室，家山钟罄已茫然。"并在石室后再次注明："寺为昌化石室寺分院"[⑤]。由此可见，夕照寺为昌化县石室寺的分院或下院，而该寺的住持，至少乾隆中晚期以降，很长时间均由来自上院石室寺的僧人担任。那么秀泉所说的澄济寺与石室寺又是什么关系呢？

考诸当地方志可知，澄济寺当为澄寂寺之误，而石室寺乃澄寂寺之旧名：

> 澄寂寺，在县南二十八里，旧名石室寺。宋开宝三年建，后有磐陀石，其大如屋，可容二三十人，名不碍庵。治平二年改额。元季毁。明万历三十一年重建，泰昌元年复整。[⑥]

可见，石室寺在清代正式的名称已改为澄寂寺，但民间似乎仍习惯以旧称石室寺名之。该寺建于 970（或 969）年，历史显然要远较夕照寺悠久，为其上院，亦合情理。该寺的遗迹仍存，在今日昌化南面的河桥镇曹家村，但建筑已完全毁坏，只剩地基而已。[⑦]

2、法云史迹钩沉

关于法云的故事，除了家乡的传说和地方志的记载外，在社会上至少还有另外两个版本，一是夕照寺法云的传人的回忆，二是当时京城士林坊间的传言。关于前者，李其威在文中记录了法

---

① 比如，称其师祖法云为福建人。还有，李在介绍秀泉时，称他自 1921 年他（时年 17 岁）师父澄性圆寂后便继任住持。如此年幼便任住持，这颇令人怀疑，实际上查看民国时期的调查，可知，在 1947 年进行第二次寺庙总登记时，夕照寺的主持乃是秀灵，而非秀泉。（北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，第 696 页）今人李俊玲依据民国档案所做的考察表明，秀泉乃秀灵之师弟，民国时期为夕照寺寺监，1949 年，秀灵还俗，秀泉也成为事实上的末代住持。（李俊玲：《古刹夕照寺》，《新东城报》2011 年 3 月 18 日，第 8 版）关于秀泉于民国期间即任住持的说法，并不限于李其威之文，比如李洪俊的《夕照寺往事》（《北京日报》2006 年 8 月 14 日）一文亦持同样说法，并称秀泉为四和尚，还将民国期间保护该寺功绩系于他的名下。秀泉后来在崇文区政协工作，多篇文章都颇为一致地叙述他在 1921 年后接任住持，应可认为这一说法出自他本人之口。

② 余集：《忆漫庵剩稿·挽僧宗一》，《续修四库全书》影印道光刻本，上海古籍出版社，2002 年，第 1460 册，第 348 页。

③ 民国《昌化县志》卷 9《选举志·举人》，第 524 页。

④ 陈锦《补勤诗存》卷 2《过庭草下·夕照寺和方在卿孝廉可禅方外咏雪用万柳堂原韵》，续修四库全书影印光绪三年橘荫轩刻光绪十年增修本，第 1548 册，第 274 页。

⑤ 陈锦《补勤诗存》卷 17《日下重游》，《续修四库全书》影印光绪三年橘荫轩刻光绪十年增修本，第 1548 册，第 412 页。

⑥ 民国《杭州府志》卷 38《寺观五》，《中国地方志集成·浙江府县志专辑》，上海书店，1993 年，第 3 册，第 842 页。民国《昌化县志》（卷 15《事类志·寺观》，第 1129 页）将创设时间系于开宝二年。

⑦ 石室寺遗迹今日的状貌，可以参阅张发平：《探访石室寺》，《今日临安》2013 年 9 月 2 日，第 4 版。

云徒孙秀泉的说法：

> 法云，福建人，本名即生年不详。道光间三次应试不第，自惭无言还乡，遂出家夕照寺。擅长书法，曾临摹柳公权的《玄密塔》，遒劲逼真。与当时的尚书贺寿慈交往甚密，并为之代笔。……光绪二十三年，归葬老庙澄济寺。①

至于后者，前述《天咫偶闻》中的叙述自当属于当时士林有关法云的认知。另外在清末的坊间，还流传了这样一首民谣："手拿一吊四，来到夕照寺，夕照寺的和尚会写字。手拿水烟袋，来到穆家寨，穆家寨的妞儿会炒菜。"②

尽管以上三种说法展现的法云形象差异甚大，史实方面也有不少抵牾之处：首先籍贯有差，其徒孙言其为福建人，但家乡的传说和记载无疑表明其为昌化人，而京城士林和坊间的传言对其籍贯并无关心。其次，文化程度，三者说法也差别明显，京城士林的说法，他本不识字，但对书法似乎有特别的天分，成为贺寿慈的代笔的经历也颇为传奇。地方志的记载则称，"幼业儒"，后来出家只是因为父母双亡后厌弃尘世而致。就是说，他从小是读书的，但并没有进过学，未获得过功名。不过能"讲《法华》"，"习钟王"，文化程度自然不低。秀泉则言其三次应试不第，才出家的，而且是无颜还乡，出家夕照寺。按照这种说法，他应是在京城考试不第，而要上京赶考，显然已有举人功名在身，那文化程度已相当高。再次，关于书法特点，京城士林坊间的看法，认为其"胸既无书，目又无帖"，故而作品流于甜俗一路。而另外两种说法则均认为他的书法是经正规训练、有帖的，地方志言其习钟王，以楷法出名。秀泉曾称其曾摹写柳公权的楷书帖，字迹遒劲。最后，他为何人代笔，家乡传说言其为翁同龢的代笔，而京城的说法，均认为他曾是贺寿慈的代笔。不过尽管存在颇多的歧异，但也不乏共通之处，一是他是一位从南方来的夕照寺的和尚；二是他擅长书法，在晚清的京城，无论在士林还是坊间，都有相当的名声：三是他与不少达官贵人有交往，而且还成为其中一人的代笔。

从以上几种不尽一致的传说和记载中，虽然亦可勾勒出法云的概貌，不过这些显然都是带有传言和回忆性质的二手资料，而非时人直接的记录。要探寻法云相对"真实"的历史，厘清以上说法的歧异，无疑还需要从时人直接的记录入手。

（1）籍贯生平　根据家乡的传说和方志的记载，应已基本可以肯定秀泉的记忆是误记，而且当时的文献中也有直接的证据。比如翁同龢在光绪十年（1884）九月初一第一次在日记中谈到法云时说："过夕照寺，其僧法云，浙之昌化人。"③ 他的老乡、官至太常寺卿的袁昶亦在写给他的两首诗中注明他为昌化人。④

他生活的时代，以上的说法都表明应是晚清，但都没有具体的时间。不过时人的直接记载则有更进一步的信息。翁同龢在光绪十一年正月初三的日记中，则记下了他的年龄，63 岁。这是翁同龢在见过法云后的记录，应是根据听法云自己所言。按此推算，法云应出生于道光三年（1823）。不过，这与袁昶日记中说法不尽一致，光绪十九年（1893）正月，法云去拜访袁昶，袁昶谈到他的年龄，说"僧腊正七十矣"⑤。僧腊为僧人受戒后的年岁，按照这一说法，法云受戒于 1824 年，若是 1823 年生人，两岁受戒，显然是不可能的。晚清诗人陈诗（1864—1943）曾言其八岁出家，⑥ 出家不见得立即受戒，即使是当年即受戒，其出生之年亦应是 1817 年，那这

---

① 李其威：《夕照寺今昔》，全国政协北京市崇文区委员会编：《文史资料选刊》第 7 辑，第 20 页。

② 孙兆时、关代焓编著：《中外古今书画故事集锦》，中国旅游出版社，1991 年，第 755 页。

③ 翁万戈编，翁以钧校订：《翁同龢日记》第四卷，中西书局，2012 年，第 1913 页。

④ 袁昶：《浙西村人初集》诗 9《濑上舟杂兴》己卯，《续修四库全书》影印光绪刻本，第 1565 册，第 358 页；《安般簃集》诗续庚，光绪袁氏小沤巢刻本。

⑤ 袁昶：《毗邪台山散人日记》，癸巳正月（光绪十九年），李德龙、俞冰主编：《历代日记丛钞》第 73 册，学苑出版社，2006 年，第 187 页。

⑥ 野民（陈诗）：《江介隽谈录·法云上人句》，《国风报》第 1 卷，第 11 期，1910 年。

两种说法间，至少有6岁之差（实际上肯定不止）。那么，到底哪一种说法比较可靠呢？从后面的论述，我们可知，法云和袁昶的关系远较翁同龢亲近，按理说越是亲近之人的记载应更为准确，但这件事上，似乎未必如此。原因有二，一者袁昶的日记是在其被杀后被人抢救出来的，现在看到只是传抄本，而非原件，故有存在误植的可能；二者，法云虽然与袁昶关系较近，但也算不上是时相往来的至交，当时见面时，他们已经阔别十年。一方面因为是旧识，所以重逢就不太会去问他的年岁，另一方面，因为并非至交，记忆很可能有误，故袁昶的记录完全可能有误。而翁同龢不同，当时记录其年龄时，是他们第二次见面，两人关系还相当生疏，故其年龄一定是当时问出来，故反而准确。另外，陈诗的记录，似乎也表明翁同龢的说法为是。1910年的《国风报》的《江介隽谈录·法云上人句》谈到：

> 法云和尚，浙江昌化人，八岁出家，年登古稀，不废麴蘖，而耽韵语。与袁爽秋太常为方外友。尝有题大涤山栖真洞句云："松梳凉露意珠圆，月印寒溪心镜澈。"语殊微妙，清越可诵也。①

陈诗这则记载是回忆性，言其"年登古稀，不废麴蘖"，应是其当初的印象，根据后文分析，我们大致可推测他们的见面应在光绪二十年后法云返回家乡的途中，即1894年或稍后，那时他年登古稀，则正好与翁同龢的说法一致。

至于其卒年，地方志称他享年八十六岁。那应该逝于光绪三十四年（1908），不过秀泉称他于光绪二十三年归葬澄寂寺。尽管秀泉的话不足为据，不过目前发现有关法云的直接记载，均在光绪二十年之前，翁同龢在日记中最后一次提到法云，是光绪二十年四月廿七日，那天，他去夕照寺见到了法云，并一起吃饭交流。他记道："法云老矣，常病。"② 而后，则再未提到法云。由此来看，秀泉的说法可能也不见得无据。他在光绪二十一年前后圆寂，似乎也比较合理。而且方志中为了彰显其得道高僧形象，夸张他的年龄也不是绝无可能。但法云对于修志者来说，是很近的前辈，特意在传记中注明并不属实的年寿（方志中的人物传记一般没有年寿信息），似乎也不好理解。对此，张发平最新发表的文章提供的信息，为我们解决这一矛盾提供了思路。他说法云在晚年又回到了家乡。③ 这一说法源自当地人的说法，应不会完全无据。④ 若是这样，以上的矛盾似乎就能解决。即法云在自感身体衰老的情况下，于光绪二十到二十三年间，回到了家乡，并在那里又生活了十几年，于光绪三十四年去世。这样，光绪二十年之后，他未再出现在京城文人的记录中以及方志上特意载明其年寿，也就都不难理解了。这一点，上述陈诗记载中亦可为旁证。法云应于咸丰之前离开家乡前往京城（详后），当时陈诗尚未出世，不可能有交往。陈诗一生基本都在上海等江南一带居住生活，在光绪二十三年之前，并无踏迹京师的经历。⑤ 若法云于此前圆寂于京城，那陈诗当无可能与他有交集，其所记当源于别人的转述。但这颇令人生疑，一者法云并不是重要的名人，也不以诗歌见长，一个与他并无任何关系的人，怎么会在其去世十几年后听别人所言记录下他的一句诗呢？二者，大涤山在余杭，远在京师的法云又何以去咏诵呢？比较合理的解释应是法云晚年由京城回到家乡，途中曾有和陈诗一同游览大涤山的经历，⑥ 其所咏诗句为陈诗记下。陈诗这则笔记记于1910年，离法云离世（1908年）不远。

关于其出家时间，陈诗言其八岁出家，地方志称幼业儒，父母双亡后出家，而秀泉则回忆是道光间三次进京赶考不第后出家。秀泉的说法显然有误，首先他不是直接在夕照寺出家，而且他

---

① 《国风报》第1卷，第11期，1910年。

② 翁万戈编，翁以钧校订：《翁同龢日记》第六卷，第2740页。

③ 张发平：《探访石室寺》，《今日临安》2013年9月2日，第4版。

④ 此承蒙张发平先生在电话中见告，谨致谢忱！

⑤ 关于陈诗的生平事迹，可参阅王思豪、徐成志：《陈诗诗集·前言》，黄山书社，2010年，第1—6页。

⑥ 之所以认为其应是途中或回来后不久，主要是因为他言及"年登古稀"，那即是70岁左右，按照前面的论述，若回来较久的话，那他就远不止70岁了。

也不可能有功名在身，若真是有功名的和尚，士林坊间绝无可能传言其不识字。前两种说法，虽稍有不同，但可能并不矛盾，方志的记载应该带有一定的修饰成分，虽然八岁基本只是当时刚刚上学的年龄，但此前只要入塾读书，称其幼业儒，当无不可。若按上面的分析，陈诗与法云有过直接的交往，那八岁出家，应是听法云本人所言。而其进京的时间，现有的文献和传说都无直接的说法。我们只能根据一鳞半爪的信息做些大致的推断。首先秀泉的说法似可表明，他应该是在道光年间或之后出家夕照寺的，而方志称他出家石室寺后，“旋携瓶钵远游，流寓京师夕照寺”。若他八岁出家，那就是非常年幼的时候（1830 年代）就离开家乡前往京城。若是这样，他应很有可能是跟随其他年长的僧人或他的师父一同前往夕照寺的。前面的论述表明，夕照寺是石室寺的下院，当时从可见的信息来看，其住持均为来自石室寺的僧人。而在同治中期之前，夕照寺的住持为云岩上人，而他是云岩方丈的接任者（详后），那就有理由推断，他当初很有可能是跟随师父云岩于道光中期前往夕照寺的。

虽然现有的直接记录基本都是言其为夕照寺僧，不过桐庐袁昶在日记中称其为“同乡寂照寺老方丈法云上人”。寂照寺乃夕照寺别称。另外，根据当时的惯例，文人在访问寺庙提到寺僧时，一般指的都是其住持。我们现在看到最早有关法云的记载，是光绪二年三月十七日郭嵩焘在其日记中所记：“朱石翘邀同刘云生、魏赓臣游万柳堂，先过夕照寺小憩。寺僧法云能书，贺云湖倩之代笔，不减杨海琴之于何子贞也。”① 这时他已成贺寿慈的代笔，已引起士人的关注。从前面的论述已经看到，云岩在同治七八年时，已圆寂，他应该是在这前后接任住持的。其中所说的贺云湖即贺寿慈（1810—1891），贺寿慈是湖北蒲圻人，和郭嵩焘也算是湖广老乡，长期在京为官，同治末年，权势日炽，光绪三年（1877）升任工部尚书，五年因牵涉李钟铭案而被降级和褫职，六年离京。② 贺寿慈颇有才华，是当时著名的书法家，但并未有著作留世。故现在已很难了解法云是何时和贺寿慈开始交往的，现在比较清楚的是，在光绪初年贺的权势如日中天之时，作为夕照寺住持的法云被当朝尚书聘为代笔，因此名盛一时。当时他五十余岁，新任住持也不久，正是他的得意之时。方志中和笔记中所说的“一时王公大臣争与之交游”，“一时书名大噪，求者接踵，有铁门限之风”，应该就是指的这段时间。不过贺寿慈不久便因为官司失势并离开了京城，法云未必受到官司的牵连，但可以想见，其风光应已不再。

（2）社会交往　前述传言和传记都谈到他因为书法而名噪一时，与众多的王公大臣多有交往，俨然京城一介名流。家乡的传说指其与翁同龢过从甚密，京城的传言则称其为贺寿慈之代笔，而陈诗的笔记则言其与袁昶（爽秋）为“方外友”。这几位，特别是前两位都是当时京城响当当的权臣，都喜好书法并甚具造诣。若所言属实，其社会交往圈已相当可观。贺寿慈虽然当时位高权重，而且“工书善诗”，并著有诗文集若干卷，但因其不愿将其付梓，③ 至今已散落不知所踪。故而他们具体交往的情形，已无从知晓。不过能被聘为代笔，他们的交往自然不少，法云的书法水平也应为贺所认可。根据《天咫偶闻》的记载，当时，法云常往来于贺寿慈府邸，因为常看贺写字，“忽有所悟，遂能自运。尚书奇之，指授笔法，且聘为代笔”。仅仅因为看人作书，而能自运，显然不合实际。这似乎只能说明，法云在书法方面比较有天分，为贺寿慈所赏识，并获得他的指导，而且风格也比较接近。

另外两位因有日记等文献存世，让我们能够窥见些许较为具体的情形。其中翁同龢在日记中对其的记载最多，达 12 条。时间在光绪十年到二十年之间，其中十二、十三年分别有两条记录，

---

① 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》第三卷（上册），湖南人民出版社，1982 年，第 24 页。

② 贺寿慈生平可参见《清国史·新办国史大臣传·贺寿慈列传》，中华书局，1993 年，第 11 册，第 130—132 页。

③ 王安定：《致仕都察院左都御使前工部尚书贺公神道碑铭》，缪荃孙编：《续碑传集》卷 15，文海出版社，1980 年，第 4b 页

十八年没有，其余年份每年一条。现择其要者转录如下：

（光绪十年九月朔）过夕照寺，其僧法云，浙之昌化人，爱书而俗，其布置却似苏杭小庙。

（光绪十一年正月初三）早饭，坐破车到卧佛寺，与俗僧谈，复至夕照寺。寺僧法云能书而未读书，年六十三矣。

（光绪十二年五月初五）晨起无憀，驱车至夕照寺寻法云谈，伊以薰笼一、山核桃见赠。

（光绪十三年八月廿七日）忽思游城南寺，遂诣放生池。又至夕照寺，与法云谈，吃油饼，发兴写一诗。

（光绪十四年二月廿九日）余易布衣晴鞋，呼一车，挟两仆出永定门，过安乐林小庙，……如沙窝门，访夕照寺僧法云谈，归已申初矣。今日之游极乐。

（光绪十六年七月十五日）归后忽欲出游，遂赴夕照寺与法云俗谈，又至万柳堂坐眺，归饭。

（光绪十九年三月十四日）至放生池，俗僧可恨，夕照寺法云它出，亦不快，乃出便门坐船。

（光绪二十年四月廿七日）晨起祠堂叩头，易衣乘车出东便门……荒庙有道士，不惬，遂西绕入沙窝门至夕照寺，与法云上人谈。法云老矣，常病，即在禅堂饭。余本茹素，而僧以肉饷，相对举箸，可笑也。六两廿吊。未正散。①

从这些记录中，可以看到，他们见面的地点均在夕照寺，都是翁同龢专门或顺道访问夕照寺时与其交谈和吃饭，而未见法云登门造访。从中可见，虽然他们不时见面，但关系算不上亲密，特别是开始之时，言其“爱书而俗”，“能书而不读书”，笔端似不无轻视之义。但随着时间的推移，其与法云的关系似日渐密切，比如十六年时，退朝后，突然想出游，就去了夕照寺，与法云俗谈，也就是闲聊。而十九年时，还因为没有遇到法云而感到不快。二十年最后一次记载中，则以上人相称。前后相较，态度上的差异还是比较容易体会到的。关系虽然说不上很亲密，但不时在一起交谈，必然也会切磋书法技艺，故而法云留有翁的墨宝，亦当是自然之事。

在三人中，袁昶地位相对较低，年岁也较法云小，但关系则最为亲密。袁昶（1846—1900），浙江桐庐人，光绪二年（1876）进士，此后长期在京为官，直到十九年四月，离京前往芜湖就任安徽宁池太广道。② 桐庐和昌化虽然分属严州府和杭州府，不过两地相邻，环境和风俗亦近，故以同乡相称。两人何时相识，不得而知，现在能看到最早的交往记录，是光绪五年袁昶写了一首诗赠予法云。其诗云：

予饮天目水，君草西溪图。谁为五浆馈，并作一乘泭。乡味柑千个，石根松半枯。牛车不用觅，相对憩团蒲。③

诗中寄予着浓浓的乡情。从诗中的词意来看，两人此时应已是旧识。故两人应相识于法云得意之时，当时刚刚出仕的袁昶以乡谊与法云交往，或许也不无借助法云的人脉之意。而后，虽然我们没有看到直接的交往记录，不过应该不时有往来，光绪十九年，法云前往袁府拜访，袁昶言，他们当时已阔别十年，那就是说，他们在光绪九年前后，应有会面。此后虽然没有见面，但也时有

---

① 以上分别见翁万戈编，翁以钧校订：《翁同龢日记》第四卷，第 1913 页；第五卷，第 1946 页；第五卷，第 2062 页；第五卷，第 2181 页；第五卷，第 2226 页；第五卷，第 2427 页；第六卷，第 2641 页；第六卷，第 2740 页。

② 关于袁昶的生平经历，可参阅包琪：《袁昶年谱》，沈阳师范大学硕士学位论文，2012 年。

③ 袁昶：《渐西村人初集》诗 9《濑上舟杂兴 · 赠寂照寺法云长老》己卯，《续修四库全书》影印光绪刻本，第 1565 册，第 358 页。

信息往来，光绪十六年，他曾写诗寄给法云：

> 不见云公竹解稍，龐居士亦滞西郊；遶身只用三条篾，容刱应支一把茅。赤濑紫溪归未得，山灵木客久相嘲；欲从结夏如乡社，元叟新衔已署聱。①

依然是乡谊盎然。十九年正月，法云突然造访袁昶，想来应是知道袁昶即将外放。袁昶就这段交往记载道：

> 同乡寂照寺老方丈法云上人来，十年阔别不见，发白面皱，僧腊正七十矣。共坐小斋吃面食，久谈始去。法老平生不持戒律，不诵梵夹，终日日课，临李北海书，亦彼法中别调也。能作擘窠，字虽多肉少骨，尚不甜俗。②

两人一起吃饭，并久谈始去，从字里行间不难看到两人较为亲切的关系。从中可以看到，法云与袁昶虽较少见面，远不如翁同龢频繁，但两人的关系似因乡谊而显得较为亲近。故而陈诗会将其称为袁昶的“方外友”。

除了以上三人外，上文已经提到，郭嵩焘也曾至夕照寺访问过他。另外，和袁昶同为张之洞学生的樊增祥也在光绪六年访问过夕照寺和法云，并留下了两首诗。③

由此可见，法云在京城与当时不少的达官贵人有较多的交往，应当不假，而且还与其中一些人，比如袁昶拥有不错的情谊。

（3）文化技艺 前面谈到，《天咫偶闻》说他本不识字，而秀泉则称三次赶考不第才出家，两种说法明显对立。前面的分析表明，秀泉的话不足为据，那么是不是说他真的本不识字呢？那也不合情理，阅读和书写绝不可能是一蹴而就的。实际上从袁昶寄赠其诗，和晚年曾咏出“松梳凉露意珠圆，月印寒溪心境澈”之诗句来看，他不仅识字，而且还具有一定的文学水平。根据前述，他八岁出家，在家即使上过学，学到的东西也必然很有限。他的识字和练习书法，无疑主要是出家后，特别到夕照寺跟人学的。翁同龢称其“爱书”、“能书”，说明他爱好书法，而且书法也达到了一定的水准。但翁同时又批评他“俗”、“不读书”，这说明他文化水准还是有限，特别是跟翁同龢这样的文化大家比，那自然就显得俗和没文化了。另外，袁昶也对其书法有评论，说法云终日“临李北海书，亦彼法中别调也。能作擘窠，字虽多肉少骨，尚不甜俗。”从中大概可以看到方志和秀泉的话都不准确，他专意临摹的乃是唐代行楷大家李邕的碑帖。在袁昶看来，他的书法虽然说不上遒劲有力，但尚不至于“甜俗”。由此亦可从侧面了解到震钧的关于“甜俗”的说法，流行于当时的京城士林，袁昶于此特意为友人辩解，尽管他也承认其确有不足。仔细琢磨这些评价，似不难体会到其背后的意思，即相对于他在书法上的名声和技艺上达到的水准，他因为读书少，而与那些真正名家比就显得俗和境界低了。如果仅仅作为一般人，他也许就像地方志编纂所描述的那样，不仅有文化，而且还颇具仙风道骨。所以看似矛盾的说法，其实并不矛盾，关键要看以何者为参照对象了。

（4）日常生活 由于法云本人并未留下任何文字资料，故而其基本的日常生活状况，现在已难以了解，不过，时人的一些记载也为我们留下了若干其日常生活的片段。作为一个和尚，而且是一个京城颇具规模寺庙的方丈，按照一般的认知，其日常的生活应主要以吃斋念佛为主。但法云似乎不是这样。前面所举的袁昶的记载显示，他“平生不持戒律，不诵梵夹，终日日课，临李北海书”。就是说他既不念经，也不守戒律，整日以练习书法为主业。其不守戒律，从其他

---

① 袁昶：《安般簃集》诗续庚《戏简法云上人》，光绪袁氏小沤巢刻本。

② 袁昶：《毗邪台山散人日记》，癸巳正月（光绪十九年），李德龙、俞冰主编：《历代日记丛钞》第73册，第187页。

③ 其诗云：“同车指东郭，楼殿望中移。驻马平林下，开门夕照时。晚花飘笛簟，流水入琴丝。坐觉诸天静，非绿半偈持。”“一憩花幢侧，因过丈室闲。鸟鸣堂下竹，僧话浙中山。佛画经年閟，茶香半日闲。尘中几两屐，暂得印苔斑。”（樊增祥《樊山集》卷6《金台集·五月朔日同匡伯过夕照寺遇云上人茶话移时》，《续修四库全书》影印光绪十九年渭南县署刻本，第1574册，第329页。）

记录中亦可得到佐证，比如，翁同龢日记中的最后一次见面，他们一起吃饭，翁本来是吃素的，但寺庙却给他准备了肉。这应该不会仅仅是给客人吃的。而陈诗则称，他“年登古稀，不废麴糵”，就是说年过七十，还要喝酒。就此来看，称其为酒肉和尚，实不为过。

根据以上所述，我们已大体清楚法云和尚的基本状貌，于此不妨做一总结。

法云和尚（1823—1908），姓余，浙江昌化县一都紫源庄人。童年即失怙恃，八岁出家县南石室寺。不久随人前往该寺在北京的下院夕照寺为僧，以该寺住持云岩上人为师。在寺中跟人学习文化和写字，天性对书法情有独钟，并有禀赋。同治中期，其师云岩圆寂，法云接任夕照寺住持，遂较有机会接触京中的达官贵人，其书法作品亦受到当时朝中大员、书法家贺寿慈的赏识，并得其指点，技艺日进，被贺聘为代笔。于是一时风光无限，声名大噪。不久，贺寿慈在光绪五年后失势，法云的风光也日渐消退，但他对书法的痴心不改，虽为僧人，然不废酒肉，不诵佛经，终日以临帖写字为务。并以夕照寺方丈身份和自己的书法技艺，与翁同龢、袁昶等贵人时相往来。其书法技艺虽颇高，然因胸中文墨太少，在京中士林中多有“甜俗”之评。光绪二十年后，因感自己年逾古稀，身体渐衰，而携钵南归。南归途中或此后不久，曾与晚清民国诗人陈诗等文人同游余杭大涤山，留下了“松梳凉露意珠圆，月印寒溪心境澈”的诗句。光绪三十四年，终老家乡的清寂禅院。享年八十有六，被地方视为深具修为的有道高僧。

四、若干思考

至此，法云的故事已经讲完，尽管法云曾经也风光过，并在现存的史料中留下一些自己生活的痕迹，但整体而言，则不能不说他只是晚清芸芸众生中十分普通的小人物，既不富贵，也不穷困，没有大善，亦无大恶，也未有文字传世，甚至连他最为痴迷和擅长的书法作品也近乎绝迹，更不用说，他对当时的政局、社会演变以及中国历史进程有任何的影响了，而且作为一介和尚，他似乎也算不上有什么代表性。故而从传统历史学的眼光看，如此辛苦地钩沉这样一位人物的历史，似乎没什么意义。当然，他是我故乡的族人，挖掘族人、乡贤的光辉历史，乃是家族史和地方史的题中之义，然后，本文的钩沉，不仅没有为家族和地方的历史增添光彩，反而还褪去了法云在地方已有传说和记载中的光环，就家族和地方史来说，即便有意义，可能也是负面的。那么又有什么必要写作此文呢？本文开头的叙述已经表明，本文的撰著，除了自身兴趣方面的原因外，更为主要的是希望从微观史的角度，从这一个案入手，更好地来思考和理解历史。通过以上的论述，笔者认为，至少可以看到以下几点值得思考之处。

1、人物传说和传记的形成。在历史研究中，一般都比较信任文字的记录，特别是正式的官方文献，而对民间的传说往往心存疑虑。然而通过法云历史的钩沉，似乎可以发现，民间的传说未必全然无据，而正式的文献记载也不见得全然可靠。通过前面的考论，我们已然看到，无论是传说、回忆，还是方志或笔记，其关于法云的说法，均有符合实际的一面，又都不无失真的内容。像家乡的传说和秀泉的回忆，虽然往往存在着张冠李戴的错误，但一些基本的内容似乎并非无据，比如关于曾为翁同龢代笔，虽是误会，但法云确实做过重要人物的代笔，而且也确实跟翁同龢有较多的交往。秀泉言法云光绪二十三年归葬昌化老庙，虽非事实，但他确实应在此前后离开了夕照寺。故而对于传说或口述，固然不可尽信，但也一定不能忽视作为钩沉史实线索的意义。而文字的记载，也同样需要我们去考订，在现在的历史研究中，方志和笔记特别是方志，是人们常用而且比较信任的史料，然而方志的传记，显然有美化和想当然的成分，法云明明不废酒肉，也少念经，而只是以写字为志业，但方志的作者却将其描绘成一个耆年硕德的高僧。而笔记中的记载，为了强调法云书法作品的甜俗，而将其形成书法技艺的经历传奇化，称其本不识字。由此可以看到，诸如传记等文本的制作，显然都是撰著者在一定事实的基础上，自觉不自觉根据自己的立场和认识铺陈而成的。故而，要想获得相对可靠的历史真相，就需要我们搜集、考察各

种不同角度的记载，才有可能。

2、个案所反映的日常“常识”和时代性。法云重要的身份有三：和尚、书家和昌化人。作为一个独特的个体，他似乎很难说是这三种身份的代表者。但他无疑也不可能是一个孤立的个体，而无时无刻不在日常生活中与地方、职业身份以及生活交往圈发生着这样那样的关联。不用说，他既是极为纷繁复杂的整体社会关系网络某一个发射中心，同时又是聚焦点。这样的网络，我们看不见，摸不着，也未见得有明确的文字说明，但它却真真切切存在于人们的日常生活中，构成人们日常生活的舞台和背景。透过对相关关系的探究，我们似乎不难看到其中的一些日常“常识”及其时代特性。就法云的故事而言，至少可以让我们从中观察到以下两方面的情景：

一是地域间的交流。昌化是僻处山间的江南小县，与北京相距 2400 余里，在当时差不多有一个月的路程。经济既不繁荣，科第亦不兴盛。按照今日的想象，京城对于昌化人来说，就像天堂，遥不可及。实际上，对于当时大多数的昌化人来说，这可能也是实情，而且当我们今日回头围绕着昌化人的著述去搜寻两者间的关联，也基本上会一无所得（现代甚少有昌化人的著述存世）。但法云的故事却意外地告诉我们，小小的昌化县的一个寺庙，竟然在京城有一个颇具规模的下院，而且在数百年的时间里，它们之间还保留着密切的关联，仍不断地向京城下院输送住持。寺院无疑不单是一个宗教的场所，在当时的社会，显然还拥有众多其他的功能，就本文所述故事而言，夕照寺显然还是昌化人在京城的一个据点，像前述昌化举人方登俊，咸同年间前往京城考试，就以夕照寺为据点，在此居住读书，并终死于此。不难想见，对于当时的昌化那些有机会外出的人来说，一定会知道夕照寺作为可能的落脚点的意义。当时的昌化虽无法像那些通都大邑在京城建立会馆公所，但其也仍以自己独特的方式，拥有两地之间比较固定的交流管道。夕照寺的法云，尽管远离家乡，但他与家乡也不时有信息和物品的沟通往来。光绪十二年端午日，翁同龢驱车去夕照寺会见法云，“伊以薰笼一、山核桃见赠”①。这两种物品都是昌化的特产，特别是山核桃为昌化及周边所独有，一年一熟，秋天出产，保质期也基本只有一年。这些物品当是新近家乡人来访所捎带的。或可想象，法云在招待客人时，也定有茶叶和笋干。

二是日常交往和时代风气。从前面的叙述中，已经可以看到，法云的社会交往圈颇大，跟相当多的士子和达官贵人都有交往，并与一些重要人物有颇为密切的关系，除了在寺庙接待他们外，有时还会登门造访。他作为一个微末之士，能够结交众多的官绅，显然得益于其夕照寺方丈的身份。从当时众多文人官僚的日志中可以看到，佛寺往往是日常外出游览的目的地，并成为他们吟诗作画的重要题材。从现有的资料来看，法云与他们的交往往往是从他们来寺游览，他作为方丈接待而开始的。从中可以看出，方外的身份虽不见重于主流社会，但僧人特别是较高级别的僧人无疑有较多结交达官贵人的机会，同时也可以看到，寺庙在当时也是一个非常重要的社交场所。

当然，即使在寺庙接待了官绅文人，也未必会让对方留下较为深刻的印象，要建立密切的交往，必定要拥有能吸引对方关注和交往的内容。法云读书不多，而且也较少念经诵佛，显然不可能有多少佛法修为，而众多的文人士大夫愿意与其交往，显然多缘于他的书法技艺。实际上，与他交往较为密切的人，都是书法上颇有成就之人。就此，我们亦可看到，作为职业的书画师，同医生、和尚等一样为当时社会所贱视，但作为一种技艺，却甚为当时的士林坊间所看重，这既是中国传统社会一种颇为矛盾的社会现象，也是当时京城的士风。对此，于光绪二十五年（1895）上京赶考的山西太原举人刘大鹏在当年二月二十二日的日记中写道：

> 京都习尚写字为先，字好者人皆敬重，字丑者人都藐视，故为学之士，写字为第一要紧事，其次则诗文，即诗赋，至于翻经阅史，则为余事也。②

---

① 翁万戈编，翁以钧校订：《翁同龢日记》第五卷，第 2062 页。

② 刘大鹏遗著，乔志强标注：《刘大鹏日记》，山西人民出版社，1990 年，第 40—41 页。

刘大鹏当时无疑是以相当不满的心情写下这段话的，因为在他看来，这样的做法已经偏离儒学和科举的本意，有些不务正业了。① 而作为和尚的法云，他无疑更是不务正业，前面已经谈到，称其为酒肉和尚，亦不为过。然而，这并不影响他作为寺院住持与人交往。那些文人士大夫，虽然对他的不修佛法，十分了解，但并未见他们因此而对其产生睥睨之情。像翁同龢见法云"以肉饷"，只是觉得可笑，并不影响在当天的日记中尊称他为"法云上人"。而袁昶显然早就知晓他的日常行为，却一直和他保持良好私交，在那则日记中，还在为他"甜俗"的时评辩解，一点也看不出对他的不守戒律有任何嫌恶之情。陈诗也在谈到他"不废麴蘗"后，接着就称道他的韵语。由此，不仅让我们更真切地体会到当时士林特别重视书法的习气，同时也让人觉得，尽管当时佛寺盛行，但对于和尚来说，要获得声名和香火，② 佛法修为并不是唯一重要的，某种情况下，甚至可能并不重要。

3. 总体史或全面史的实现。引言的论述已经谈到，地方史和个案的研究者，为了避免自己的研究流于琐碎和片段，往往会引入整体史的视角和方法，即试图通过将自己论述的具体案例放在整体的地域格局和历史框架中来考察，但这种结构式的处置，是否真能达致整体史的目标，仍不无疑问，因为历史的个别面向和断片不尽其数，或许我们永远都无法将预先架构的整体结构的具体图景搭拼完成。而且这样的处理，也无法克服以往研究中"见物不见人"的问题，并不利于我们去考察不同个体和结构间的有机勾连。故而对于微观史和日常生活史视野下地方和个案研究来说，需要追求的应是"总体史"或"全面史"的研究路径，所谓总体或全面，就是指将社会的各种环节和因素，比如政治、经济、社会和文化等等有机地相结合，围绕着人来展开研究，将地方、事件和个人视为整体社会网络中的一个点，既是发射中心又是聚焦所在，通过信息"解码"以及对相关网络，也即日常生活舞台和背景的方方面面的探究，来分析概括出一个时代和地区中人们生活的"常识"，并从"常识"来透视和捕捉一个区域乃至国家的时代风貌和特性。这样，总体史或全面史，显然不等于宏观史。前面对法云故事论述，固然不能让我们对当时时代发展的大势或昌化地方历史的整体状貌这样宏观问题的认识有所推进，但却让我们对当时地域间的交流和日常生活中的时代风气产生了具体而真切的认识。法云虽只是一个独特的生命个体，但却能够让我们从中看到一个时代总体或全面状貌的一部分，并感受到具体历史情境中，人的生存方式。显然，这已不再是个别和局部，而是已走向总体和全面。实际上，西方的史学实践业已表明，"'按照准则进行研究'的日常生活史与微观史也有可能被视作一种'总体史'的变体"。③

（在论文的完成过程中，曾得到南开大学历史学院的何孝荣教授，临安市高洪镇张发平书记和临安市国税局赵利民副局长的重要指教，中山大学历史系谢湜博士和吴滔教授，亦在阅读初稿后，提出有益建言，谨此一并致以诚挚的谢意。当然，所有的错误和问题，均由笔者负责。）

主要参考文献

［3］陈锦：《补勤诗存》，《续修四库全书》影印光绪三年橘荫轩刻光绪十年增修本，第 1548 册，上海：上海古籍出版社，2002 年。
［2］道光《昌化县志》，《中国方志丛刊》华中地方第 594 号，台北：成文出版社有限公司，1983 年。
［3］弗朗索瓦·多斯：《碎片化的历史学：从〈年鉴〉到"新史学"》，马胜利译，北京：北京大学出版社，2008 年。

---

① 关于刘大鹏生平思想，可以参阅［英］沈艾娣：《梦醒子：一位华北乡居者的人生（1857—1942）》，北京大学出版社，2013 年，特别是第 17—41 页。

② 跟众多的达官贵人建立交往，自然意味着可以获得更多的香火钱。而当时京城流传的"手拿一吊四，来到夕照寺，夕照寺的和尚会写字"谚语，也说明，其书法技艺让其获得广泛的寺庙财源。

③ 斯特凡·纳尔丹主编：《历史科学基本概念词典》，孟钟捷译，第 145 页。

[4] 格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，何兆武译，济南：山东大学出版社，2006 年。
[5] 郭嵩焘：《郭嵩焘日记》，长沙：湖南人民出版社，1982 年。
[6] 何孝荣：《明代北京佛教寺院修建研究》，天津：南开大学出版社，2007 年。
[7] 康熙《昌化县志》，殷梦霞选编：《日本藏中国罕见地方志丛刊续编》，第 5 册，北京：北京图书馆出版社，2003 年。
[8] 李洪俊：《夕照寺往事》，《北京日报》2006 年 8 月 14 日。
[9] 李俊玲：《古刹夕照寺》，《新东城报》2011 年 3 月 18 日，第 8 版。
[10] 李其威：《夕照寺今昔》，全国政协北京市崇文区委员会编：《文史资料选刊》第 7 辑，崇文区政协文史资料征集委员会，1989 年。
[11] 民国《昌化县志》，《中国方志丛刊》华中地方第 184 号，台北：成文出版社有限公司，1974 年。
[12] 民国《杭州府志》，《中国地方志集成·浙江府县志专辑》，第 3 册，上海：上海书店出版社，1993 年。
[13] 斯特凡·纳尔丹主编：《历史科学基本概念词典》，孟钟捷译，北京：北京大学出版社，2012 年。
[14] 孙兆时、关代烇编著：《中外古今书画故事集锦》，北京：中国旅游出版社，1991 年。
[15] 王思豪、徐成志：《陈诗诗集》，合肥：黄山书社，2010 年。
[16] 翁万戈编，翁以钧校订：《翁同龢日记》，北京：中西书局，2012 年。
[17] 徐浩、侯建新：《当代西方史学流派》（第二版），北京：中国人民大学出版社，2009 年。
[18] 野民（陈诗）：《江介隽谈录·法云上人句》，《国风报》第 1 卷，第 11 期，1910 年。
[19] 余新忠：《清前期浙西北社会、经济和文化发展的三个层次》，《铁道师院学报》2001 年第 1 期。
[20] 余新忠：《清前期浙西北基层社会精英研究》，南开大学硕士学位论文，1997 年。
[21] 袁昶：《安般簃集》，光绪袁氏小沤巢刻本。
[22] 袁昶：《渐西村人初集》，《续修四库全书》影印光绪刻本，第 1565 册，上海：上海古籍出版社，2002 年。
[23] 袁昶：《毗邪台山散人日记》，李德龙、俞冰主编：《历代日记丛钞》第 73 册，北京：学苑出版社，2006 年。
[24] 张发平：《探访石室寺》，《今日临安》2013 年 9 月 2 日，第 4 版。
[25] 震钧：《天咫偶闻》，北京：北京古籍出版社，1982 年。

Individual, Locality and Total History: Reflection on the Case of the Monk Fayun in the Late Qing Dynasty

Yu Xinzhong (Center for Chinese Social Studies, Naikai Unversity; yuxinzhong@nankai.edu.cn)

This paper explores the stories of the author's clansman, the monk Fayun, who gained fame in Beijing for his masterful calligraphy in late Qing dynasty. The author puts forward several views on how to treat folk tales and how to integrate the micro history and local history with the total history. The article argues that, folk tales were not always groundless while the formal records were not reliable all the time. Though we should not immediately take folk tales as truth, they still could be used as clues for historical exploration. From the local cases, we can not only observe the daily life of an era, but could also analyze and summarize the "common sense" of a certain era and region by exploring the relevant social networks, in other words, every aspect of the stage and the background of daily life. From "common sense" we can further see through and grasp the flavor and character of the time in a certain region and even country, thus reaching the goal of total history or general history by studying local and micro history.